

〈翻訳〉

第三代シャフツベリ伯爵 『センスス・コムニス——機知とユーモアの自由についての随筆——』 (上)

菅谷 基

本稿は第三代シャフツベリ伯爵 (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1761-1713) の著作『センスス・コムニス——機知とユーモアの自由についての随筆——』(*Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour*, 1709年) の前半部の日本語訳と解説である⁽¹⁾。当著作は1709年に発表された後、シャフツベリ自らが編纂した著作集『人間、作法、意見、時代の特徴⁽²⁾』(1711年)の第一巻に収録された。『センスス・コムニス』は会話における「からかい」(raillery)という主題を出発点とした著作で、その議論の中心には書名に掲げられた「共通の感覚」(*sensus communis*; *common sense*)という概念がある。シャフツベリに関する内在的な研究において、当著作は笑いの哲学的評価という彼の中心的な思想を展開した一冊として重視されてきた⁽³⁾。他方、18世紀イギリスに関する思想史研究において、当著作は(例えば自由思想を背景とした)議論の作法の問題や、(例えばスコットランド常識哲学を展望した)「コモン・センス」概念の展開といった文脈で取り上げられてきた⁽⁴⁾。本稿の目的は、この『センスス・コムニス』の日本語訳と解説をもって、これらの研究や他の関連分野のための資料的・基礎的な蓄積に貢献することにある。本稿の構成としては、初めに『センスス・コムニス』について短い解説をまとめ、それから当著作の前半部(1711年版の第一部・第二部に相当)の日本語訳を示す。この解説では、『センスス・コムニス』の書誌的な位置づけを論じた上で、当著作の書名となっ

ている「共通の感覚」の概念について、マルクス・アウレリウス・アントニヌス（Marcus Aurelius Antoninus, 121-180）の「公共心」（κοινωνημοσύνη）の概念の受容という視点から、その内容と影響関係をまとめる。

解説

本解説では、『センスス・コムニス』の書名に掲げられた「共通の感覚」という概念について論じていくが、その前に当著作の書誌的な位置づけをまとめておく。既に述べたように、『センスス・コムニス』は1709年に単著として発表され、1711年に『特徴』へ収録された。シャフツベリが本格的な著述活動を始めたのは1708年の『熱狂に関する書簡⁽⁵⁾』からであり、『センスス・コムニス』はこれに続く二冊目の著作ということになる。彼の著述活動における当著作の位置づけには二通りの見方ができる。すなわち、『熱狂書簡』の続編として書かれたという見方と、『特徴』の一部として書かれたという見方である。

第一に、『センスス・コムニス』は『熱狂書簡』の続編であるという見方は、前者の中に後者の論点の繰り返しが認められることを根拠として成り立つ⁽⁶⁾。『センスス・コムニス』が『熱狂書簡』を部分的に擁護ないし発展させているという見方自体は妥当であると考えられるが、『センスス・コムニス』は単なる『続・熱狂書簡』として書かれたわけではない。例えば、両著作の間には文体の違い（熱狂者から政治家への手紙か、紳士的な友人の間の手紙か）や、念頭に置いている時事の違い（フランス予言派騒動か、自由思想論争か）が認められる。こうした違いが示唆しているのは、『センスス・コムニス』が（『熱狂書簡』と共通の論点を扱いながらも）それ自身の自立した視点や形式を備えているということである。

第二に、『センスス・コムニス』が（当初から）『特徴』の一部として書かれたという見方は、『特徴』の文面や構成を根拠として成り立つ。その例としては、『特徴』第三巻の「第四随想」に『特徴』全体の統一的構造が示唆されているこ

とや、『特徴』の収録著作に互いを参照し合う注が追加されていることが挙げられる⁽⁷⁾。このように、『センスス・コムニス』は他の収録著作と対応する論点を予め含んでいた可能性は十分にあるが、他方で、当著作が（おそらく世間の反応や批判を取り入れるために）単著として出版されていることや、『特徴』への収録の際に当著作にも校正の手が加わっていることも事実である⁽⁸⁾。したがって、『センスス・コムニス』と『特徴』の関係にはある程度の柔軟さがあったと考えるのが妥当だろう。

『センスス・コムニス』の書誌的な位置づけの整理は以上として、ここからは当著作の書名に掲げられた「共通の感覚」という概念の解説を行う。この解説に当たっては、第一に、『センスス・コムニス』の本文からシャフツベリが想定している「共通の感覚」の内容をまとめ、第二に、これをマルクス・アウレリウスの「公共心」という概念の受容という文脈の上に位置づける。

第一に、『センスス・コムニス』の書名は、英語の「コモン・センス」に当たるラテン語であり、日本語では「常識」「普通感覚」「共通感覚」など様々に翻訳することができる。この単語の意味が本格的に論じられるのは、（本稿の翻訳範囲に含まれない）当著作の後半部からである。そこでシャフツベリは、「センスス・コムニス」というラテン語の意味を考察するために、古代ローマの詩人ユウェナリスを引用して、「全く、恵まれた身分に共通の感覚（センスス・コムニス）は無く」という一節を取り上げる⁽⁹⁾。これは当時の宮廷人を風刺した一節であるが、この一節は「センスス・コムニス」という単語をどう理解するかによって、二通りに意味が変化する。まず、この単語を「常識」や「普通感覚」と取るならば、この一節は「宮廷人は常識的な判断ができない（宮廷人は非常識だ）」という意味になる。シャフツベリは、この読みを一般的なものと認めつつ、それとは異なる古典学者たちの読みを紹介する。その読みによれば、「センスス・コムニス」という単語は、「公共の福利や共通の利益についての感覚、共同体や社会への愛、自然な情愛、人情、親切さ、あるいは、人類共通の権利や同族の者同士の間にある自然な平等といったものについての正当な感覚から生まれる

類の礼儀⁽¹⁰⁾」といった意味になる。そして、この意味に従うなら、「宮廷人は公共的な判断ができない（宮廷人は無配慮だ）」というものになる。シャフツベリの狙いは、この解釈を通して、「共通善への感覚」としての「センスス・コムニス」という用法を読者に印象づけることにある。そして、こうした用法が古代ローマにあったという理解を踏まえて、シャフツベリは当著作に『センスス・コムニス』というラテン語の書名を付けたのである。

この「共通の感覚」の概念をより明確にするために、二つの特徴を挙げておく。まず、倫理的な特徴として、共通の感覚が広く実現していない人間の社会集団というものは十分に想定可能である。例えば、ユウェナリスの風刺するような宮廷では「権力者には迎合した方が得だ」といった「常識」が広く共有されているかもしれないが、そこに「共通善への感覚」はない。したがって、「共通の感覚」はハンス＝ゲオルク・ガダマーが評した通り「すべての人に賦与された資質というよりも、むしろある種の社会的な徳」なのである⁽¹¹⁾。次に、認識論的な特徴として、共通の感覚の判断対象は社会や他人に関わる範囲に限られており、人間の全ての認知領域には及ばない。つまり、シャフツベリの「共通の感覚」は自然認識において構成的ないし検証的な機能を含意していない。したがって、シャフツベリの「共通の感覚」とは、自分と共に暮らす人々を公平に思いやる社会的態度、すなわち「公共的精神」(publick Spirit)を端的に指すのであって、その語に固有の意味に限れば、「常識」や「共通感覚」に関する他の一般的ないし哲学的な用法とは明確に区別される⁽¹²⁾。

第二に、『センスス・コムニス』における「共通の感覚」という考えは、イギリスにおけるマルクス・アウレリウスの「公共心」⁽¹³⁾の受容という文脈に位置づけることができる。その根拠は『特徴』に追加された注であり、そこでシャフツベリは「共通の感覚」に対する自身の理解が、その前の世代の西洋古典学者の研究に支えられていることを明らかにしている⁽¹⁴⁾。その注は、クラウディウス・サルマシウス (Claudius Salmasius, 1588-1653) の注解書がユウェナリスの「センスス・コムニス」をマルクス・アウレリウスの「公共心」と結びつけてい

ることから出発し、他の詩人や哲学者たちを傍証に挙げながらこの結びつきを強調するものである⁽¹⁵⁾。要約して言えば、この注の主張は、「センスス・コムニス」(sensus-communis)というラテン語が、マルクス・アウレリウスの造語である「公共心」(κοινο-νοημοσύνη)というギリシア語に対応しているというものである⁽¹⁶⁾。

加えて、シャフツベリは「公共心」の内容を把握する際に、17世紀の『自省録』の校訂者・翻訳者であるメリック・カゾーボン(Meric Casaubon, 1599-1671)とトマス・ガタカー(Thomas Gataker, 1574-1654)にも依拠している。現在の議論の参考として(シャフツベリが所有していた)両者の英訳ないしラテン語を挙げておくと、先に『自省録』の英訳(1634年)とラテン語訳(1643年)を出版したカゾーボンは、「公共心」を「普通の人間として他の人々の事情へと穏健に身を寄せること」ないし「公益へ全霊を向けること」と訳している⁽¹⁷⁾。他方、これに続いてラテン語訳(1652年)を出版したガタカーは「公共心」を「礼儀を尽くして身を処すること」と訳している⁽¹⁸⁾。両者の訳を比べると、カゾーボンの訳はシャフツベリによる「センスス・コムニス」の言い換えと近いものとなっており、他方でガタカーの礼儀に関する言い回しも『センスス・コムニス』が依拠する作法や礼節といった概念と通じている。

最後に、「公共心」を踏まえた「センスス・コムニス」の理解は、西洋古典学者たちからシャフツベリを経て、フランシス・ハチスン(Francis Hutcheson, 1694-1746)へと引き継がれている。この点については三つの著作が関わっている。第一に、ハチスンは1728年に発表した『情念と感情の本性と振る舞いについて』⁽¹⁹⁾において、シャフツベリと一致した説明を行っている。そこでハチスンは、「感覚」の一種として「公共的感覚」(Publick Sense)を挙げ、これを他人の幸福や不幸に応じて快苦を覚える感覚として説明する。この際、彼は公共的感覚について、「一部の古代人から「公共心」や「センスス・コムニス」と呼ばれることがある」と述べている⁽²⁰⁾。第二に、この意味での「センスス・コムニス」の理解は1742年のラテン語著作『道徳哲学序説』⁽²¹⁾でも保持されており、そこ

では他人の幸不幸に共鳴する社会的感覚が「共通の感覚」(*sensus communis*) ないし「共感」(*sympathia*) と呼ばれている⁽²²⁾。この概念の理解の一助として指摘しておく、ハチスンの死後間もなく出版された英訳版において、「センスス・コムニス」は「コモン・センス」(*common sense*) ではなく「仲間感情」(*fellow-feeling*) と訳されている⁽²³⁾。第三に、ハチスンは同じ1742年に、門下生の西洋古典学者ジェイムズ・ムーア (James Moor, 1712-1779) と共に『自省録』の英訳を発表しており、そこで「公共心」を「他人に対する人情の感覚」(*sense of humanity towards others*) と訳している⁽²⁴⁾。この訳語は同時期の「センスス・コムニス」の定義と近いニュアンスを持っている上に、シャフツベリがこの語の意味に挙げた「人情」(*humanity*) という語を含んでいる。シャフツベリと比べると、ハチスンの「共通」(*communis*) という言葉遣いには「他人との快苦の知覚の共有」という心理学的含意があるように思われるが、人間の社会性の表現という関心から古代の「センスス・コムニス」や「公共心」といった表現に学ぼうとしている点で彼らは一致している。

以上を要約すると、『センスス・コムニス』における「共通の感覚」という概念は、「センスス・コムニス」というラテン語をマルクス・アウレリウスの「公共心」という語を手掛かりに解釈したものであり、その内実は自己と他人の共通善を考え、公平な仕方では他人に配慮しようとする社会的態度として理解できる。この「センスス・コムニス」理解にとって重要な背景となったのは、サルマシウス、カゾーボン、ガタカーといった近世西洋古典学者たちの研究成果であった。彼らの著作を読んでいたシャフツベリは、古典文学の解釈という話題を介して社会的徳としての「センスス・コムニス」を道徳哲学の文脈に持ち込んだ。この発想はハチスンに受け継がれ、その道徳哲学や翻訳活動の中で、「センスス・コムニス」は「公共心」と共に他人への共感を表現する言葉の一つとして扱われたのである。

最後に、翻訳については、1709年版を底本とし、原書のページが変わる大体の位置を角括弧とページ数を用いて示した (例: [18])。また、イタリックによ

る強調は基本的に傍点による強調に置き換え、引用や用語として強調されている場合は鍵括弧を用いて示した。

注

- (1) 本研究は JSPS 科研費 JP18J22823 の助成を受けたものである。
- (2) [The 3rd earl of Shaftesbury]. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, London, 1711. 以下『特徴』と略記する。
- (3) 例として、Lydia B. Amir. *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*, SUNY Press, 2014 を挙げておく。
- (4) 例として、Isabel Rivers. *Reason, grace, and sentiment: a study of the language of religion and ethics in England, 1660-1780*, vol. 2, Cambridge University Press, 2000; Lois Peters Agnew. *Outward, visible propriety: stoic philosophy and eighteenth-century British rhetorics*, University of South Carolina Press, 2008 を挙げておく。
- (5) [The 3rd Earl of Shaftesbury]. *A letter concerning enthusiasm*, London, 1708. 以下『熱狂書簡』と略記する。
- (6) Richard B. Wolf. *An old-spelling, critical edition of shaftesbury's letter concerning enthusiasm and sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour*, Garland publishing, 1988, p. 12; Rivers. *Reason, grace and sentiment*, vol. 2, pp. 101 を参照せよ。ただし、『熱狂書簡』に対する当時の反響がどれほど『センスス・コムニス』の議論に影響しているかという点は慎重に検討すべきである。
- (7) “Miscellany IV.” *Characteristicks*, vol. 3, 1711, pp. 190-191. 相互参照は著作の随所に見られる。
- (8) 例えば、Oxford 版の『特徴』の校訂者フィリップ・エイヤーは「一纏めにされる課程で徹底的に校正された」と述べている。The 3rd earl of Shaftesbury. *Characteristicks of men, manners, opinions, times*, edited by philip ayres, vol. 1, preface.
- (9) The 3rd earl of Shaftesbury. *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour*, London, 1709, pp. 60-61.
- (10) *Characteristicks*, vol. 1, 1711, pp. 103-104.
- (11) 『真理と方法』、饒田収ほか訳、第一巻、法政大学出版局、2008年、35頁。
- (12) ただし、この「共通の感覚」が「道徳感覚」(moral sense)と同じものであるならば、道徳感覚が美的感覚の特殊な適用であり、美的感覚が全体論的な対象認識一般を含む以上、「共通の感覚」を成立させているより一般的な原理が自然認識一般に関わるということは言えるかもしれない。
- (13) 『自省録』の既存の日本語訳において、「公共心」は「公共的精神」(神谷美恵子訳、岩波文庫、2009年、17頁)、「他人への思いやり」(水地宗明訳、京都大学学術出版

- 会、1998年、13頁）、「他人の気持ちを顧慮する心根」（鈴木照雄訳、講談社、2006年、14頁）といった風に訳されている。
- (14) [The 3rd earl of Shaftesbury]. *Characteristicks of men, manners, opinions, times*, [London], 1711, pp. 103-105.
 - (15) サルマシウスたちの文献および頁数については、クラインがケンブリッジ版の『特徴』で特定している。*Characteristics*, edited by Lawrence Klein, Cambridge University Press, 1999, p. 48 を参照せよ。
 - (16) この注に「共通感覚」（κοινή αἴσθησις）という語への言及はない。
 - (17) Marcus Aurelius. *His meditaions concerning himself*, translated by Meric Casaubon, London, 1634, p. 8; Markou Antoninou autokratoros ton eis eauton, edited and translated by Meric Casaubon, London, 1643, p. 12.
 - (18) Marcus Aurelius. *Markou Antoninou tou autokratoros ton eis heauton*, edited and translated by Thomas Gataker, Cambridge, 1652, p. 5, line 3,
 - (19) Francis Hutcheson. *An essay on the nature and conduct of the passions and affections*, London, 1728.
 - (20) Hutcheson. *An essay on the nature and condcut*, London, 1728, p. 5.
 - (21) Francis Hutcheson. *Philosophiae moralis institutio compendiaria*, Glasgow, 1742.
 - (22) Francis Hutcheson. *Philosophiae moralis*, pp. ii, 16.
 - (23) Francis Hutcheson. *A short introduction to moral philosophy*, Glasgow, 1747, p. 14. 『道徳哲学序説』の英訳は元々ハチスンの意図するところではなかった。しかし、ハチスンはロンドンで英訳が試みられたことを受け、当著作の英訳を（自分のいる）グラスゴーで行わせ、自らも校正に加わった（本英訳版の advertisement を参照せよ）。
 - (24) Mrcus Aurelius. *The meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antonius*, [translated by Francis Hutcheson and James Moore], Glasgow, 1742, p. 54.

翻訳

センスス・コムニス
機知とユーモアの自由についての随筆
とある友に宛てた手紙より

——左に狼、右に犬⁽¹⁾。
ホラティウス『風刺詩』第2巻2歌

ロンドン、
フリートストリート郵便局、エグバード・サンガー、1709年。

[1] ずっと考えていたが、あの日、僕がふとからかいを褒める話をしたとき、（友よ！）君は何を思ってあんなに驚いたのだろうか。君はまさか、僕のことをこの種の会話を全部嫌うような真面目な人間とでも思っていたのだろうか。それとも、僕に同じ〔からかいという〕試練を課して、自分の身をもって実験させてみれば、僕だって耐えられないのではないか、と心配していたのだろうか。

[2] もしも君が、僕の正体は本物の熱心家だから、僕は自分の意見へのからかいを少しも許せないだろう、と想像しているなら、君の警戒にも十分な理由があると認めよう。僕だって、そういう人が多いことは知っている。彼らは、自分が真面目だとか厳かだと考えることについては、真面目で厳かな論じ方を決して外れてはいけないと思っているくせに、他人がそう考えることについては、平然とそうじゃない論じ方をして、自分のものではない意見を全て笑いの刃で試みてやろうと意気込んでいる。

問うべきは、これが公平なのかどうか、ということだ。つまり、他人の意見にも自分の意見にも同じくらい遠慮しないというのが、正当かつ賢明なことではな

いのか、ということだ。なぜなら、この場合に出し惜しみをするのは、利己心の現れとも取れるからだ。[3] もしかすると、僕たちは意見を鵜呑みにしたり、特定の偶像思想を神聖視したりして、そうした意見や思想が覆いを取られたり、開かれた見方で見られたりしないようにしてしまっているかもしれない。そのために意図的な無知や盲目的な偶像崇拝の罪を問われてしまうかもしれない。もしかすると、そういう意見や思想は神々しいものでも神聖な真理でもなくて、むしろ、僕たちの心の暗い片隅で手塩にかけて飼われている怪物かもしれない。手を尽くしてこの幽霊を調べたり、見方を尽くしてその体格や風貌を眺めたりするのを僕たちが拒む間も、この幽霊は僕たちを騙しているのかもしれない。なぜなら、ある決まった見方でしか見せられないものは疑わしいからだ。真理はどんな見方にも耐えると思われている。そして、徹底した認識のために物事を眺めるべき見方の一つとして、主題を問わず、笑いを被りそうなものを片っ端から見分けるという見方がある。この見方は、少なくとも、この基準に訴えたことのある全ての人から許されるはずだ。[4] たとえ一番真面目な紳士が一番真面目な主題を扱っている場合でも、その紳士が他人と同じように自由に糾弾しているのであれば、また、他人にとって一番真面目な論題にあってためらいなく「それは可笑しくないか」と尋ねるのであれば、先の見方を認めることになると思う。そして、思うにこのような紳士でも、他人がこのように訴える自由を否定する権利は無くなるだろう。

そういう訳で、君には、この問題に対する僕の考えがどういうものか、存分にわかってもらうつもりだ。そうすれば君も、からかいを弁護した日の僕が真剣だったのかどうかとか、僕たちの友人たちがこの種のユーモアのために、そして、こうした軽やかな会話や著述をする自由のために糾弾されているのに対して、僕はなお弁護し続けられるのかどうか、といったことについて判断を下せるようになるだろう。

正直な話をする、この種の機知が時にどう使われてしまうかを考えてみた

人、あるいは、近年の一部の有名な人たち〔の文章〕において、最近この種の機知がどんな行き過ぎを犯してしまったかを考えてみた人なら、少しぎょっとしてから、この実践をどう考えるべきか、あるいは、このからかいのユーモアが自分たちをどこへ運んでいってしまうのか、といった疑問を抱くだろう。[5] この実践は遊び人から仕事人にまで通用している。政治家もこれに感染してしまっていて、真面目な国事の論じ方にも皮肉や冷やかしの空気が漂っている。最も有能な交渉人こそ最も有名な道化師であり、最も高名な著者こそ最も戯画に長けた巨匠だということも周知のことだ。

確かに、一種の（こう呼んでもよければ）「守りのからかい」というものは存在しているし、事の種類の問わず、僕もこのからかいなら許すのもやぶさかでないときがある。それは好奇心が、語るに難のある真理まで無理に発見しようするときだ。というのも、僕たちが真理を一番傷つけるのは、真理を発見し過ぎようとする場合なのだ。知性にも目と同じことが言える。決まった大きさや作り〔の目〕に必要なのは、それに見合うだけの光であり、それ以上ではない。[6] 度が過ぎたものは暗闇と混乱をもたらす。

本物の人情と優しさは、弱い目から強烈な真理を隠すことにある。楽しい戯れによってこれを実行することは、厳しい否定やあからさまな保留と比べて、より気楽であり、礼儀にも適っている。他方で、神秘的な作法で人々を混乱させるように尽力することや、不確かな話し方で人々を困惑に陥れて利益や快樂を得ようとするのが見苦しいのは、からかう場合でも、きわめて真剣な様子で厳めしく欺こうとする場合でも変わらない。今も昔も、賢人に必要なのは、例え話を用い、二重の意味を持たせることで、敵を楽しませつつ、ただ「聞く耳を持つ者が聞く⁽²⁾」ようにすることだ。[7] 他方で、卑劣で無力で不格好な種類の機知は、誰も彼も同じように楽しませるだけで、きわめて聡明な人にも、あるいは友人にさえも、ある主題についての自分の本心を知らせず、等しく疑いと迷いの中に取り残してしまう。

これは粗末な種類のからかいであり、良い仲間内でもこの通り攻撃的なものと

なる。また実際のところ、二つの種類〔のからかい〕は全く違うものであり、それは公正な取引と偽善、紳士的な機知と口汚いお道化が違うのと変わらない。ただし、会話の自由を通して、この偏屈な種の機知は信用を失っていくだろう。なぜなら、機知は機知自身の治療薬になるのだから。自由と交際は機知をその真の水準へ連れていく。危険なことはただ一つ、港の出入り禁止だ。ここでは、貿易の場合と同じことが起こる。課税と規制が貿易を不景気へ陥れる。貿易にとって自由港ほど有益なものはない。

僕たちがこの時代で目にしてきたのは、偽物の種の機知の衰退と崩壊だ。[8] この種の機知は僕たちの先祖たちをととても楽しませていたようで、彼らの説教も詩や劇もこの機知で溢れている。ユーモアはみな出任せだった。宮廷言葉そのものも駄洒落だった。他方、今ではこういうものも街中から、そして全ての良い仲間付き合いからも追放されて、田舎にしても若干の足跡があるだけで、この種の機知のいられるところは、ついに幼児向けのわらべ歌か、街学者とその門下生のお家芸の中しかなかったようだ。それだから、この〔わらべ歌と街学という〕点以外でなら、機知が僕たちの手の上で改善していくことも、ユーモアがユーモア自体を洗練させていくことも叶うだろうが、そのためには僕たちも、機知やユーモアをいじり回したり、厳正な用法だとか厳格な指図によってそれを制約の下に置いたりしないように気をつけなくてはならない。礼節の全ては自由にかかっている。僕たちはお互いを磨き、自分たちの角立ったところやざらついたところを擦り落とすために、こうして友好的な衝突をしている。これを制限してしまったら、人間の知性是否応なしに錆びていくだろう。[9] この制限とは、礼儀や育ちの良さを壊し、慈しみさえも壊しながら、それを守るふりをするることなのだ。

真のからかいを叙述することは難問であり、また適切なことでもないが、それは育ちの良さを定義することも同じだ。この手の思弁が理解できるのは、それを実践している人だけだ。だが、人は誰しも、自分は育ちが良いと思うものだし、

誰よりも格式張った銜学者も、自分は品よくからかえると想像しているものだ。僕の知人には、真面目な紳士の一人として、からかいの使用を弁護している著者を正してやろうと企てたのみならず、同時に、事あるごとに同じ「からかいという」武器を使用してみせようとした人がいるが、当然ながら随分下手だった。また、こうしたことは、僕が思うに、数多くの熱心家たちが現代の自由著述家に応答しようとするときにも見受けられる。[10] あの悲劇的な紳士たちは、真の異端審問官というべき冷酷な表情をしているが、わざわざその峻厳さを離れて品を落とし、〔本音では〕全く違う仕方でも論じてやりたいと思いつつも、あえて冗談めかして論敵を楽しませるようにしてくれる。というのも、彼らが望むならばはっきりさせてもいいが、彼らの行動と表情が一体になりきっているかは怪しいと思う。やがて彼らは茶番を止めて、徹底した悲劇に取りかかるだろう。とはいえ、今のところ、このヤヌス顔の著述家が一方の顔で無理に微笑み、他方の顔を激昂や憤怒で満たす様子ほど可笑しなものはない⁽³⁾。彼らは試合場に入り、機知と議論による戦いの公平な法に同意しておきながら、自分の武器を試すやいなや、大声で助けを呼び、世俗の腕力への引き渡しを求めようとする⁽⁴⁾。

処刑人と陽気者アンドリュースが同じ舞台上で演技をするのは何よりも見物の光景だ⁽⁵⁾。[11] しかし、僕は確信しているのだが、これが論争文書に取り組む近代の熱心家たちの実像だということは誰にだってわかるだろう。彼らは真面目さの達人でもなければ、明朗さの達人でもない。その真面目さは常に非情な厳しさに陥り、その明朗さは常に下手なお道化に陥る。それだから、怒りと楽しさ、熱心さと滑稽さに挟まれた彼らの著作には、まるで移り気の子供がほぼ同時にすねたりふざけたりし、一息のうちに笑ったり泣いたりするのとそっくりな趣が備わる。

このような著作がどこまで感じの良いものになりそうとか、誤謬にあると想定される相手を説き伏せて納得させる上で「そうした著作には」どういう効果があるのかとかいったことは、わざわざ説明する必要までもない。[12] 不思議でもないと思うが、この点について熱心家たちが公にしている哀歌を聞いてみる

と、彼らの論敵たちの本は流行しているのに、これに対する自分たちの応答は世間に通じず、あるいは気づいてさえもらえないそうだ。銜学や頑迷さというのは石臼であって、そのずしりとした重さを少しでも支えようとするものは、最良の本でも沈めてしまえる。銜学先生の気質は時代に合っていない。〔このやり方だと〕世間は教授されるかもしれないが、教育されはしない。哲学者が語り、人々がそれを喜んで聞くとしたら、それは哲学者が自分の哲学を守っているときだ。同じく、キリスト教徒が耳を傾けられるとしたら、それはキリスト教徒が告白通りの慈しみと柔和さを守っているときだ。紳士の愉快さやからかいを僕たちが許すとしたら、それは〔からかいが〕常に育ちの良さで手懷けられていて、決して粗末なものや道化者めいたものにならないときだ。[13] 他方、ただスコラ的でしかない人がこの〔三つの〕全ての役柄に踏み込んできて、ある役柄から別の役柄へと行ったり来たりするように物を書き、それでいてどうやら、全体としてはキリスト教らしい気質を守ること、哲学者らしい理性や育ちの良い人らしいからかいも使うこともままならないとしたら、この滅茶苦茶な頭脳の怪物的な産物が世間から可笑しいと思われることに何の不思議があるだろう。

ここまでの叙述を通して、(友よ、) 宗教論争をしている熱心家の物書きに対して僕が悪いことをしていると思うなら、その判決を下す前に、ほんの数ページで良いから彼ら〔の著作〕をどれか読んでみて欲しい(外敵との口論ではなく、内輪での口論でも構わない)。

それでは、著者や著作についてはもう随分話したから、君のお望み通り、会話という主題についての僕の考え、自由な種類の最近の会話についての考えを聞かせよう。[14] 君も覚えているだろうが、僕が君の友人たちとこの種の会話に居合わせたとき、君は僕が大真面目にそれを咎めるだろうと思っていたわけだ。

あの会話はとても気の晴れるものだったのは僕も認めるけれど、おそらく、あのようになにが不意に終わり、混沌としたままになってしまうと、それまでの談話の中で進んできたことがほとんど水の泡になってしまうかもしれない。こういう会話

の細部には、紙に書いて残すのには向いていないところもあるだろう。〔あの会話の中で〕起こったことを思い出してもらえればそれでいい。真実のところ、巧みで見事な図式がいくつも崩され、真面目な推論がいくつも覆されていった。しかし、これは参加していた当人たちを傷つけずに、仲間同士の明朗さを高めるように行われていたから、この会話を続けたいという欲求も鋭敏になっていった。[15] 僕の確信では、理性が理性自身の利益を判断することがあるなら、理性は、特定の意見に対するお決まりの凝り固まった執着よりも、このような気楽で親しみのあるやり方の方が総じて有益だと考えるはずだ。

それでもおそらく、君は相変わらず僕を本気では信じられないという気持ちのままだろう。君は次にこう言うだろう。すなわち、会話は理性が上手く確立したに見えるものを全て不確かにしたまま終わってしまうのだから、僕が会話を理性に有益であるかのように奨励するのは逆説を衒ってのことなのだ、と。

それに答えておくと、僕の持っている「理性」の概念によれば、学者の書いた論考も雄弁家の組んだ演説も、それ自体として理性の使い方を教えることはできない。理性の使い手を生むことができるのは推論をする習慣だけだ。そして、人々がこの習慣へと一番誘われていくのは、そこに楽しみが見つかるときだ。[16] からかいの自由、品位ある言葉で全てを問う自由、論者を傷つけることなく議論をもつれさせたり論駁したりすることの許容こそ、こういう思弁的な会話を何かしら心地よいものとする唯一の手だ。真実を言うなら、思弁的な会話が人間にとって重荷になってしまっているのは、そういう会話が厳格な法が定められているせいであり、銜学や頑迷さが広まり、会話を支配しながら自分をその領邦の執政官だと思い込む人々が増えているからだ。

「いつもこちらが聞き役だ！」という不満は、この風刺詩人が漏らしている通り、昔は詩について自然と当てはまることだったけれど、〔今では〕それが神学、道德論、哲学に当てはまるだろう⁽⁶⁾。「代わる代わる」というのは談話の一大法律であり、人間が大いに望むものだ。理性の事柄なら、何時間も論述を続けるよりも、一分か二分の問答をした方が、多くのことに片がつく。[17] 演説は情念

を動かすことだけに適している。つまり、熱弁の力は納得させたり教育したりすることではなく、恐れさせたり、高ぶらせたり、酔わせたり、喜ばせたりすることだけに適している。自由な会議は接戦になるものだ。それに比べて、〔演説という〕別のやり方は、ただの威嚇であり、素振りに過ぎない。それだから、会議の中に障害や束縛があったり、特定の主題について弁論を聞くよう強いられたりすると、必ず嫌気が差すだろうし、そうやって扱われる主題もそうやって扱う人物も揃って不快に思えてくる。この世で一番役立つ一番優れた主題が制限や恐怖に縛られている限り、人々は権威の強制もなく自由に推論をするために、そういう主題よりも些末なことで推論をするようになるだろう。

不思議なことではないが、人々は一般に理性の冴えない使い手になっており、仲間内での些細な主題でも気をつけて正確に論じようとは減多にせず、思い切って重大な問題で推論をしてみても、〔理性の〕活発さや丈夫さを一番求められるところで踏ん張りの効かない議論しかできないでいる。〔18〕それだから、ここで起こっていることは、ちょうど丈夫で健やかな肉体が自然な運動を妨げられて狭い空間に閉じ込められているのと同じだ。そうした肉体は変な仕草や身振りに頼ることを強いられる。想像し得る限り最悪のぎこちなさとはいえ、ある種の行動もできるし、まだ動いてもいられる。というのも、この手足そのものは健全で活発である以上、そこに通う動物精気は途絶えたり使えなくなったりしないからだ。それだから、利発な人々の自然で自由な精気もまた、もし囚われたり管理されたりするならば、運動の経路を別に見つけ出し、制約の中に置かれた自分自身を解放しようとするだろう。戯画にせよ、物真似にせよ、道化にせよ、少しでも出口が見つかり、制約者たちに復讐を果たせるなら、彼らも喜んでそうすることだろう。

〔19〕もし特定の主題に対して自分の本心を真剣に語ることが禁じられるなら、人々はそれを皮肉を通して語るだろう。もしその主題について語ること全般が禁じられるなら、あるいは、もしその主題について語ることが本当に危険だとわかっているなら、人々は偽装をさらに重ね、神秘に身を包み、自分に害をなす

気でいる人々にはほとんど理解できないように語るだろうし、少なくとも解釈しにくくなるように語るだろう。そうすると、からかいはますます流行し、極端なものになっていく。迫害の精神こそが冷やかしの精神を生みだす。そして、自由の欠如のせいで真の礼節の欠如が生まれ、愉快さやユーモアの腐敗や悪用が生まれてしまう。

この点に関して、もし僕たちが「都会性」と呼んでいるものの正しい尺度を曲げ、田舎臭い道化に染まりそうになることがあるとすれば、銜学者たちの可笑しな厳かさや陰険な気質のおかげだと思っていいだろう。[20] いやむしろ、銜学者たちこそ、こういう〔皮肉めいた〕種類の論じ方の中で一番きついものと出会ったときには、自分たちのおかげだと思っていいはずだ。なぜなら、制約が一番厳しいところであれば、こうした論じ方が一番きつくなるのも自然だからだ。重圧が大きくなるほど、それだけ風刺は苦々しいものになる。隷従が極まるほど、それだけ道化は凝ったものになる。

現実がこの通りになることは、精神の暴政が極まっている国々を眺めてみれば明らかになるだろう。というのも、最大の道化師はイタリア人であり、彼らの著作の中でも、彼らの自由な類の会話の中でも、劇場でも、路上でも、道化と戯画が最高に流行しているのだ⁽⁷⁾。道化こそ、締めつけられた哀れな嫌われ者が自由な思想を発散する唯一の方法だ。この類の機知については、僕たちも彼らに優位を譲らなくてはならない。[21] というのも、僕たちが手にしている自由が〔イタリア人よりも〕大きい以上、こういう凄まじいからかい方や笑い方について僕たちが〔彼らよりも〕不器用だとして何の不思議があるだろう。

こうした理由から僕は心底信じているのだけれど、古代人たちはこのような〔道化の〕精神をほとんど知らなかっただろうし、あの礼節のあった時代の著者の誰〔の作品〕を取っても、単なる戯画とみなすべきものはほとんどないだろう。実際のところ、古代人たちがごく真面目な主題を論じる仕方は、僕たちの時代の論じ方とはどこか違っている。彼らの論考は一般的に自由で親しみやすい文

体になっている。彼らは現実の談話や会話を再現してみせることを選び、その主題を対話や自由な討論という形で論じている。大抵の舞台は食卓だったり、公道や集会場だったりする。彼らの現実の談話にある普段通りの機知やユーモアが、その著作物の中の談話にも登場する。[22] そしてこれは公平なことだった。というのも、機知やユーモアがなければ、理性は自分を証明したり、見極めたりすることがほとんどできないからだ。〔他方、〕 銜学者の判事風の声色と高ぶった口調が命じるのは崇敬と畏怖だ。知性を遠ざけて届かないところに置くことには見事な効果がある。反対に、もう一つの作法は公平に掴みかかり、対等な土俵の上で相手に素手の全力を出させるだろう。

想像も及ばないことだけれど、もし読者が著者とこのように協力することになったら、また、もし著者が進んで読者と公平な舞台に立ち、悲劇役者の厚底靴を脱いで、より気楽で自然なやり口と習慣とに履き替えるとしたら、読者にどんな利益があることだろう⁽⁸⁾。しかめ面と格調は欺瞞の力強い味方だ。そして、詭弁からなる格式ばった作品の数々は、気楽な表情の下であつたら通用しないような証明を厳しい表情の下に示そうとする。[23] 古代の賢人にはこういう格言がある。「ユーモアは真面目さを試す唯一のものであり、真面目さはユーモアを試す唯一のものである。なぜなら、からかいに耐えない主題は疑わしく、真剣な吟味に耐えない軽口は偽物の機知に違いないからだ。⁽⁹⁾」

ただし、一部の紳士は頑迷な精神と偽物の熱心さで一杯になっていて、こうした率直なユーモアをもって原理が吟味されたり、学芸が探求にかけられたり、重大事が論じられたりするのを耳にすると、すぐさま、全ての専門職が地に落ち、全ての体制が減びに至り、秩序あるものや品位あるものは何一つとしてこの世に残らないと想像してしまう。彼らが恐れていること、あるいはそう見せかけていることとは、宗教そのものがこの自由なやり方によって危険に晒されるということだ。そのために、こうした自由が私的な会話の中で思慮深く取り扱われているとしても、彼らはこの自由に対して大いに警告を発して、あたかもそれが公的な集まりや厳かな集会において酷く悪用されているかのようにみなしてしまう。

[24] とはいえ、僕が理解する限り、これは全然違う話だ。というのも、(友よ) 君も覚えているはずだが、僕が君に宛てて擁護しているのは、単なるクラブの中での自由であり、互いを知り尽くしている紳士同士や友人同士の間で成り立つ類の自由だからだ。また、僕がこの限定つきで自由を擁護することの自然さについても、君は僕の考える自由というものの概念自体から察することができるだろう。

公的な集会の自由にとって、任命もされていない人がその議長を務めようとすることは間違いなく侵害に当たる。公衆の耳を傷つけるような質疑を始めたり、そうした討論を取り扱うことは、共通の社会に払うべき敬意を欠いている。そのような主題は決して公共の場で論じられるべきではないし、また、醜聞や騒動を招くような仕方でも論じられるべきでもない。[25] 公衆を正面から笑いぐさにするべきではないし、公衆の愚行について語ることで、公衆に自分が非難されていると思わせるべきでもない。そして、育ちの良さに反することが、この点に関しては自由にも反することになる。庶民に対して優位を主張し、大衆を軽蔑することは、奴隸的な原理の持ち主がやることだ。人間を愛する者ならば、人々の慣習と社会を尊重し、その名誉を認めるはずだ。そして、人々が気晴らしなり用事なりのために無作為に会うような雑然とした集まりや場所において、彼らの嫌がることを無理に聞かせたり、様々な事柄をそこにいる大半の人に馴染みのなさそうな用語で論じたりすることは、迷惑で面倒なことだ。普通の人の届かないような高揚した口調で物事を取り上げ、他の人たちを黙らせ、彼らから順番に話す権利を奪うのは、公的な会話の調和を台無しにすることに等しい。[26] ただし、私的な社交、すなわち選ばれた仲間内で起こることについて言えば、そこで会うのは気の知れた友人たちであり、そこには互いの機知を働かせて、どんな主題でも自由に見てみようという意図が存在するのだから、そこにからかいやユーモアに傷つくような人がいるとは思えないし、それはむしろこの会話の命そのものになるはずだ。からかいは、良い仲間付き合いを成り立たせ、そうした付き合いを仕事の持つ格式や学校の持つ教師気質や教条臭さから解放してくれる唯一のものなの

だ。

というわけで、僕たちの議論に話を戻そう。もしこの現代で最高の会話さえまづ些末なことに向かってしまうとしたら、そして、もし理性的な談話（とくにもっと深い思弁についての談話）が信用を失っていて、その格式のせいで恥を晒しているとしたら、そこにこそ、ユーモアや陽気さといったやり方をもっと許容すべき理由がある。[27] そうした〔深い〕主題を論じる方法が気楽になれば、その主題も心地良く親しみやすいものとなるだろう。その主題についての議論も、他の問題についての議論と変わらないものとなるだろう。こうした主題は必ずしも良い仲間付き合いに水を差すものではないし、礼節のある会話の持つ気楽さや愉快さを削ぐものでもない。こうした会話が繰り返されるなら、それだけその効果は良くなっていくだろう。僕たちは、愉快に気ままに推論し、こうした〔深い〕主題も思うがままに持ち上げたり降ろしたりすることを通して、より良い理性の使い手に成長していくだろう。それだから要するに、僕は君が気にかけていたからかいについても、また、あれが僕たちの仲間付き合いに及ぼした影響についても、呆れることはあり得ないと認めよう。あのときのユーモアは心地よかったし、あの会話が終わったときの愉快的混乱は、今振り返っている僕からしても愉快的ままだ。僕が考えるに、僕たちはあの討論を再開する気が削がれるどころか、いつでも良いからまた会って、同じ主題について議論して、前回以上に気楽で満足の行くようにしようと随分乗り気だったのだから。

君も知っている通り、僕たちが長々と楽しんだ主題は道徳と宗教だ。そして、様々な意見が複数の参加者から提案されたり支持されたりする中で、誰も彼もが事あるごとに自由に「共通の感覚〔常識〕」に訴えていた。この訴えは全員に認められていたし、全員が進んでその試験を受けていた。共通の感覚に保証された人だけが自分を正当化するはずだった。しかし、論点が重ねられ、主義が引き留められて吟味されても、判決は一つも定まらなかった。それでいて、すぐ次の瞬間になれば、参加者たちは相変わらず自分の訴えを繰り返して止まなかった。

[29] 誰一人として、この〔共通の感覚という〕法廷の權威を疑っていなかった。しかしついに、その優れた知性を疑われたことのない一人の紳士が、仲間たちに向かって、共通の感覚とは何か〔常識とは何か〕を教えてほしいと大真面目に頼んだのだ。

彼が言うには、もし「感覚」という言葉を「意見や判断」という意味で理解して、「共通」という言葉を「一般ないし大半の人間〔が持つ〕」という意味で理解するとすれば、共通の感覚に属する主題の在り処を見つけるのは難しくなるらしい。なぜなら、一部の人間の感覚に即したことは、それ以外の人間の感覚に反するからだ。また、多数者が共通の感覚を決定すべきだとすれば、〔それを構成する〕人々が変われば共通の感覚も変わることになる。今日は共通の感覚に即していたことが、明日か近いうちにはそれに反することとなるだろう。

しかし、人間が異なった判断を下す主題が大半であるとしても、人間がみな一致し、同じ共通の思想を持つと想定される主題があるとしよう——それでも「どこにあるのか」という問いが残るだろう。[30]「というのも、何かしら重大なことは全て、宗教か政治か道徳の項目に分類されると考えられている。」

『宗教』における違いについては、語るまでもない。これは誰もがよく知っていることであり、とりわけ、キリスト教徒には自分たちの間にあるものとして一目で理解されるだろう。彼らは互いを健全な実験にかけ合い、どの教派にも自分の番が回ってきた。どの教派の側も努力を欠くことはなかった。いずれの教派にせよ、たまたま権力を手にすることがあれば、必ずありとあらゆる手を尽くして、自分の私的な感覚を公共の感覚にしようとしてきた。しかし全ては水の泡だ。共通の感覚を決めることは、普遍とか正統とかを決めるのと同じくらい難しいのだ。[31] ある人にとっては思考不可能な神秘でも、別の人にとっては理解しやすいものとなる。ある人にとっては理不尽なことも、別の人にとっては論証となるのだ。」

『政治』について言うと、どの感覚が、あるいは誰の感覚が共通のものと言えるのかは相変わらず問題のままだ。もし平明なブリテンやオランダの感覚が正し

いとすれば、トルコやフランスの感覚はきっと大間違いとなるだろう。また、私たちの一部は受動的服従を単なるナンセンスと見ているだろうが、このような服従を共通の感覚とする党派に私たちの大多数が属しているし、しかもヨーロッパから見ればこの党派にはさらに多くの人々が属しており、世界の他の部分から見ればおそらく最大の部分が属しているだろう。」

『『道徳』について言うと、違いは成り立つ限り、〔政治よりも〕さらに大きなものとなる。というのも、野蛮で文字のない国々の意見や風習を考えるまでもなく、成熟した学芸や哲学を身に着けた少数の人々でさえ同じ一つの体系に同意したことも、同じ道徳原理を認めたこともないことがわかる。[32] さらに、大変賛美されている近代哲学者たちの一部には、つまるところ美德と悪徳も法や尺度としては単なる流行や時流以上のものではない、と堂々と語る人さえいる。』

僕たちの友人たちは、こうした〔自由な〕仕方では真面目な主題だけを論じ、軽い主題は逃してきたのだけれど、おそらくこのことが彼らの不公平なところに見えたのだろう。というのも、生活の陽気な場面においても、真剣な場面においても、僕たちの愚行は同じように厳かなものとなっていく。僕たちの間違いは、笑いを中途半端に使うことにある。偽物の真剣さは笑われても、偽物の軽口は無事なままではいるなら、この軽口は常軌を逸した欺瞞という点で偽物の真剣さと並ぶものになってしまう。僕たちの気晴らし、僕たちの戯れ、僕たちの娯楽は厳かなものになってしまう。[33] 僕たちは幸福、充実といったものについて何の理解も、何の確かさにも至っていないのに、それをこの世で一番知っているもの、一番確かなものであるかのように追求する。偏った懷疑ほど愚かで人を惑わすものはない。なぜなら、一方だけに疑いが投げかけられると、もう一方の確かさがそれに応じて強まってしまうからだ。一人の愚かな姿が可笑しなものとなるだけで、もう一人の愚かな姿はより厳かで人を欺くものとなっていく。

とはいえ、僕たちの友人はそうならなかった。彼らはもっとまじな批判者であり、彼らが既存の意見を問い、既存の物ごとを笑いに晒す仕方は聡明で公平なものだった。もし君が許してくれるなら、僕も彼らのユーモアを引き継いで、思い

切ってどこまでも実験をしてみようと思う。そして、全ての確かさが失われ、果てしない懷疑が登場してしまうと君が考えるあのやり方を用いて、物事についてどういった確かな知識や確信が回復されるのか試してみようと思う。

もしエチオピア生まれの人が突然ヨーロッパへ連れてこられて、謝肉祭中のパリやヴェニスで、人間の普通の顔面が変装させられ、ほとんどすべての生き物が仮面をかぶっているのを見たら、きっと彼はその子供騙しに気づくまでしばらく立ち尽くしてしまうだろう。民衆全体が一致して約束の時間に様々な衣装で変身し、役柄や人柄を遍く混乱させることで互いを騙し合うことを厳かな風習としてゐるなどとは想像できないだろう。ただし、このエチオピア人は初めこそ真剣な眼差しでこれを見つめるかもしれないが、何が起こっているかに気づいてしまえば、表情を弛めずにゐることはほとんど無理だろう。[35] 他方で、ヨーロッパ人の方は、こうした素朴さを笑うかもしれない。しかし、このエチオピア人が笑う理由の方が尤もなのは確かだ。両者のどちらが可笑しいかはすぐわかる。なぜなら、笑いながら自分も可笑しな姿を晒す人は、二倍可笑しな人になるからだ。とはいえ、この我を忘れて笑うエチオピア人は、〔祭りの〕仮面のことで頭が一杯になっていて、ヨーロッパ人の色白の顔面や普段の服装を知らないため、その生まれつきの顔面や衣服を目にしたときにも、以前と同じく心から笑ってしまうかもしれない。そうすると、この人は自然を単なる技術と取り違え、平静な良識の持ち主を可笑しな無言芸人と間違えているのだから、今度はこの人の方が軽口の過ぎた可笑しな人となるのではないだろうか。

人々が行為や行動についてしか問われない時代もかつてはあった。[36] 意見は当人に委ねられていた。人々には顔が違えば意見も違って良いという自由があった。誰もがみな、自分にとって自然な身なりや外見を纏っていた。しかし、時代が経るにつれて、人々の表情を正し、人々の知性の顔色を均一にして一種類にまとめることが品位あることと考えられるようになっていった。そして、判事は新しい着付け人たちの序列に権力を明け渡し、自分は衣装係となり、自分の番

となれば〔自分も〕衣装を整えるようになった。とはいえ、万人が必ず賛同する一つの確かで真実なる衣装、ただ一つの特別な身なりが存在するということで一致したとしても、哀れなことに、当の判事にも着付け人にも、様々な流儀のどれが厳密な真実の流儀なのか解明できなかった。[37] さて、もし人々がこうして身なりや格好について方々から迫害されるようになり、ある流儀に即して自分の顔つきをどう整えたり作ったりするかという対策を迫られるとしたら、また、もし千通りの模範や千通りの衣装の着方が現存していて、しかもそれが時代の流行や気風に合わせて、事あるごとにしきりに変わっていくとしたら、どのような帰結が待っているか想像してほしい。そして、人々の表情が制約されていくことにならないかどうか、あるいはこの〔迫害の〕習慣によって、人間の自然な風貌が歪められ、引き裂かれ、それと見分けのつかないものにならないかどうか、判断してほしい。

とはいえ、衣装に対するこのような不器用な配慮や、表情の保護のための過度の気配りによって物事一般の顔が不自然ないし人工的なものになってしまうからといって、〔そのような干渉とは関わりなく〕全ての顔が同じように塗り潰されていると想像してはならない。全てが化粧であったり、単なる上辺であったりすることはない。真実の上に紛い物の覆面が着けられても、真実の素顔は変わらず麗しく美しいままだ。[38] 僕たちは例の謝肉祭について、あの騒々しい賑わいや人混みがどんな行事だったのか、また、誰が制定者だったのか、そしてどういう目的があって人々はあのように一働きして楽しんでいたのか、ということを出して見るべきだ。僕たちは本来の子供騙しについて存分に笑っていい。そして、もし自分に悲しいことがあったのなら、この〔謝肉祭の〕ペテンに捕らわれ、つけ込まれている人々の愚行や狂乱を見て気を晴らしてもいいはずだ。ただし、僕たちはあのエチオピア人についても心に留めて、無地の自然を覆面と取り違えないようにしておくべきだろう。そうしてしまえば、僕たちは自分が笑っている人々よりもっと可笑しな人になってしまうだろう。

（友よ！）もし君が運命の巡り合わせによってアジアに暮らしており、しかも

その時代にマゴス僧が凄まじいペテンを用いて帝国を私物化しているとしたら、君は間違いなくその行いを忌み嫌うだろう。[39] おそらく、君はその人々の人柄そのものが嫌になるだろうから、詐欺や悪弊の限りを尽くした末に片付けられる彼らを見るとき君の目は、ちょうど僕たちヨーロッパ人の最近の先祖が、テンプル騎士団という祈祷師たちのよく似た政体が崩壊していくのを見ていたときのような冷ややかなものになるだろう⁽¹⁰⁾。おそらく君は自分の義憤に駆られて、この魔術師たちの遺跡や記念碑も全て取り壊したくなるだろう。君は彼らの家も建ったままにはしておくまいと心を決めるかもしれない。しかし、もしこの魔術師たちが、その治世のうちに自ら著作集を作ったり編んだりして、その中で哲学や道徳論などの学問や知識の分野について論じていたとしたらどうだろうか。それでも君は憤りを募らせ、ただ彼らが信奉していたからというだけで、そうした学問も根絶やしにして、全ての意見や教理を非難するのだろうか。[40] スキュタイ人やタタール人、ゴート人でも、そこまで理不尽な行為や推論をする人は滅多にいないだろう。まして君なら（友よ！）、そういう野蛮な熱心さで「マゴボニア」、つまり聖職者の虐殺を実行することはあり得ないだろう。真面目な話をすれば、一人の人への憎しみから一つの哲学を破壊することは常軌を逸したタタールの発想であって、知力を奪い取って知性を引き継ぐためにその持ち主を殺すようなものなのだ⁽¹¹⁾。

実際のところ、この古代の聖職政治における制度や法令、規則が全て、その職階自体についての根本的な規則と似たものであったら、その全ての規則は大義をもって抑えられることになるだろう。というのも、マゴス僧たちの法を読む人は多少の嫌悪を覚えずにはいられないだろう。

[41] マゴス僧は母と子の間に生まれなくてはならない⁽¹²⁾。

しかし、（むしろ僕たちの考える通り）この祈祷師たちは、自分の原理という点で世間から可能な限り公平に見せるべきだとか、自分の実践を隠すに越したこ

とはないと考えた末に、いくつかの卓越した道徳的規則を信奉し、その種の最高の公理を確立しておくことが大いに利益になると気づいたのである。おそらく彼らは、事を始めた当初から、宗教のこの上ない純粋さ、生活や作法のこの上ない一貫性を奨励することが自分たちに有利に働くと考えていたのだろう。またおそらく、一般的に見て、彼らは慈しみと善意について説教もしていただろう。[42] 彼らは大抵のところでは人間本性の一番美しい顔立ちを見せるようにし、自分たちの細則や政治制度にこの世で最も誠実な道徳と最も優れた教理を織り込んでいただろう。

そうだとしたら、この状況で僕たちはどう振る舞うべきだろうか。この職階の人々の詐欺が暴かれ、彼らの帝国が減びようとするとき、僕たちは彼らをどう遇すべきだろうか。彼らの体系にすぐ手をつけ、彼らの意見や教理を見境なく打ち倒し、面と向かって彼らと対立する哲学を打ち立てるべきだろうか。宗教と道徳の全ての原理になだれ込み、全ての自然で社会的な感情を否定し、出来る限り人々が互いに対して狼になるようにし、そういうものとして描くべきだろうか。そして、人々が自分たちを怪物的で腐敗したものともみなすように努め、しかもそれは自分たちの中で最も悪い人が最も悪い意図を抱いたときにあり得る状態と比べてもなお酷いという風にするべきなのだろうか。[43]

君も言うだろうが、これは間違いなく非常に本末転倒な仕事となるだろうし、これを行う人がいるとすれば、それはマゴス僧のせいで畏怖と恐慌に囚われた卑しい精神の持ち主だけだろう。

ところが、僕たちも知っている通り、僕たちの国においても最近、一人の有能で知力に富んだ哲学者がこの種類の恐怖に取りつかれてしまい、政治についても道徳についても、そうした虐殺の精神をすぐさま行為に移したのだ。当時の統治を担っていた権力者たちが民衆の権限を不正に纏っており、彼はそれを目にしてぎょっとし、全ての民衆統治を嫌悪し、自由という概念そのものを嫌悪するようになった。そして、これを永遠に消し去るために、彼は文芸を消し去ることを奨励し、古代のローマやギリシアの歴史家さえ惜しまないように王侯たちを激励

した⁽¹³⁾。——真実、これはどこかゴート的ではないだろうか。[44] 見たところ、この哲学者にもどこか野蛮人のようなところがないだろうか。というのも、スキュタイ人はギリシアの賢人を尋ね、礼節ある人々の作法を学ぶためにアナカルシスたちを雇った〔後、用が済むと殺したのだ〕が、この哲学者もまたそのように〔古代の〕哲学や学識を使おうとしているのだ⁽¹⁴⁾。

彼が宗教に仕掛けた口論は、彼が自由に仕掛けたものと同じだった。この〔自由という〕別の種類のものに対しても、同じ時代が彼に同じ恐怖を覚えさせたのだ。彼の目の前にはただ熱狂の惨禍と、その精神を生み出して操っている人物たちの工作活動だけが広がっていた。そして、〔これを目にした〕この善良で社交的な人は、その哲学を通して自分自身も全人類もみな野蛮で非社交的な姿に描くことで、生涯ずっと自分を晒しものにし、この上なく苦勞することになったのだが、そうして助けられた僕たちは、彼の死後に至っても、例の恐怖を味わわずに済んでいる。[45] 彼が全力をもって伝えようとしたのは、宗教においても道德においても、僕たちは自分の統治者たちに騙されているということ、それから、僕たちを本性によって右や左に傾けるものは存在しない、つまり、僕たちを自然に自分の外にあるものや自分以外のものに対する愛へ引き寄せるものは存在しないということだ。しかし、彼には自分の想像したこの一大真理ないし至上公理への愛があったため、彼は僕たちが利用できるように、誰よりも骨を折ってこうした種の体系を作り上げることとなり、しかも、その自然な恐怖にもかかわらず、僕たちの救出のために、殉教者になるという最大の危険を犯し続けたのだ。

ということで、(友よ!) 君の真剣さに水を差すことを許してほしいのだけれど、折角だから、こうした猛烈な迷信迫害者たちがありとあらゆる宗教的ないし道德的な原理を警戒し、また僕たちも彼ら〔の話〕から大変な危機を想像してしまうにもかかわらず、そのような大変な危機なんて存在しない、ということを僕に確かめさせてほしい。[46] この迷信迫害者たちも、哲学の上ではどんな野蛮人にみえようとも、その共通の能力の上では望むだけ文明人になれるはずだ。彼らが自分の原理を自由に共有していることがその証人となるだろう。そうやって

友好的になって物事を共有しようとするこそ社交性の極みなのだから。

実際のところ、もしそうした原理が僕たちから隠され、神秘にされていたとしたら、その原理は重大なものとなっていただろう。物事はしばしば、一つの分派や党派で秘密にされることで重大になるものであり、しかも、何にもまして、対立する党派の反感や尻込みがその助けとなるのだ。もし有毒だと思われる公理を耳にして、たちまち恐怖や狼狽に陥るようでは、たとえ理性の親しみのある気楽な部分がその最良の解毒剤となとしても、僕たちはそれを使える精神状態にない。理性に対するただ一つの毒は情念だ。なぜなら、情念が取り除かれれば、偽りの推論はすぐ正されるのだから。[47] しかし、もし哲学の特定の命題を耳にすることだけで僕たちの情念が動かされるとしたら、この毒がもう既に僕たちを侵食していることも、その効果として僕たちが推論能力の使用を妨げられていることも明らかだ。

こうした種類の先入観がないとしたら、先に話したような近代の改革者たちの一人が抱いた空想を僕らの気晴らしに使っても、差し支えることはないだろう。こうした反熱心家の一人に対して、僕たちは何を言うべきだろうか。彼は、その冷たい哲学に熱心な余り、次のようなことを真摯に説得しようとしている。すなわち、「私たちはこの世で最も間違っただけの人々であり、自然な信義や正義のようなものがあると想像してしまっている。というのも、正しさを構成するものは強制力や権力しかないのだ。徳というものは実際には存在しないし、物事における秩序の原理は上にも下にも存在しない。[48] 自然の秘密の魅力ないし効力によって、望んでにせよ望まずにせよ、万人が公共善を目指して働くようになり、それ以外のものを目指す人が罰せられたり、苦しんだりするようになるということはある得ない。」——これを語るこそその「魅力」のせいではないのか。この紳士はこの瞬間もその力に従っているのではないのか。「先生！あなたが僕たちに明かして下さった哲学は途轍もないものです。ご指導くださったことには僕たちも感謝しております。ただ、教えていただきたいのですが、僕たちのためにそうして下さるその熱心さはどこから来たのでしょうか。あなたにとって僕たち

は何者なののでしょうか。あなたは僕たちの父親なののでしょうか。もし父親であるなら、どうして僕たちのために配慮してくれるのでしょうか。〔そういう〕自然な感情のようなものがあるのでしょうか。もし父親でないとしたら、どうしてここまで骨を折り、僕たちのためにこのような危険を犯してくれるのでしょうか。どうしてそれをあなただけの秘密にしておかないのでしょうか。このペテンから僕たちを救うことで、あなたはどれくらい得をするのでしょうか。ペテンにはまっている人が多い方が都合が良いはずです。あなたは自分の利益と正反対になることなのに、僕たちを騙さずに、ご自身が私的利益にしか制御されていないことを知らせ、あなたと会話をしている僕たちに向かって、そうした私的利益以上に高貴なものや広範なものが僕たちを支配することもない、と伝えておいでです。〔49〕どうか〔あなたのためにも、〕僕たちのことは放っておいて、僕たちを巧みに飼いならす技術に任せ、羊のよう^{よう}に温和なままにしておいてください。自分たちがみな自然本性^{ぜんぽんせい}において狼であるということは、僕たちの知るべきことではありません。そのようなことを実際に発見した人が、その発見を共有するために苦勞するということがあり得るのでしょうか。〕

実際のところ、（友よ！）こうした場面で厳しい顔つきをしないでおくのは尤もなことなのだ。僕たちはここで、思弁^{しべん}で見せていることと違うことを実践している公平で誠実な紳士たちに向かって、共通の誠実さ^{せいじつさ}というものを弁護しているだけなのだから。概念や原理の上でも、実践の上でも、僕は悪人が存在することを知っている。〔50〕悪人は、誠実さや宗教の全てを単なるペテンと考えた上で、非常に一貫した推論を踏まえて、自分の私的な利益のためなら、自分の権力と技術^{ぎゆつ}でできることは全てやってやろうと思慮深く決心している。ただし、悪人は他人との友情^{ゆうぎ}に心を開くこともない。真理への情熱も人間への愛情も持ち合わせていない。宗教や道徳^{だうとく}に対して口論することなどなく、むしろその両方が時にどう役に立つかを知っておこうとする。悪人が自分の原理を表に出すとすれば、それは思いがけずそうしてしまっただけだ。〔普段ならば〕悪人はきっと誠実さ

を説教し、教会にも通うものなのだ。

他方で、僕が弁明の相手としているこの紳士たちのことを偽善者と呼ぶことはどうしてもできない。彼らは自分のことを出来る限り悪く語ろうとする。彼らが人間本性について厳しい思想を持っているとしても、彼らが世間にあのように警鐘を鳴らすこと自体が彼らの人間性の証拠になるだろう。[51] 彼らが人々を自然本性からして乱暴な裏切り者であるように表現するとしても、そのこと自体は人類への配慮、すなわち、人々が馴れ合いと信用が過ぎることで捕らわれやすくなれないようにという配慮からくるのである。

ペテン師の性は、最善の人間本性について語ることでそれを裏切りやすくすることにある。反対に、例の紳士たちは、最悪の人間本性について語ったのであり、ペテンによって多数者に優越する少数者になるよりも、他の人々から悪く思われた方がましだと考えた。なぜなら、善良だという意見こそが信用しやすさを作り出すからだ。そして、僕たちは信用によって権力に売り渡され、知らず知らずのうちに暗黙の信仰を抱くことで、その信仰相手に僕たちの理性そのものも掴まれてしまうのだ。しかし、お互いが自然本性からしてまさに野蛮人であると想定しておけば、僕たちは互いの権力のうちに入らないように気をつけることになる。そして、権力はみなが無闇にほしがるものなのだと理解することで、僕たちは悪に対してより優れた囲いを巡らすことができる。[52] ただしその囲いは、(この主義の王者が目指すように) 全てを一人の手に委ねることによってではなく、むしろ、権力の正しい分割と均衡や、優れた法律と規制の制限によって作られるものである。

そういうわけで、もし君が、この紳士は自分が仲間内で頻りに広めていた原理を心から信じていたのかと本気で思っているのか、と尋ねるなら、僕はこう答えておこう。すなわち、僕はこの紳士たちの誠意を告発するつもりは絶対にないが、この件には思っていた以上に謎めいた部分があるだろう。真実のところ、知的な人々がこうした逆説的な体系を進んで信奉した理由はおそらく、彼らがその体系に心底満足していたからではなく、むしろ、他の体系が麗しい外見の助けを

借りて人類に服従を課すのなら、それに反対した方がましだと考えたからだ。
 [53] 彼らは、自分たちの導入するこの一般的な懷疑を使えば、一部の個別の主題に広まっていた独断の精神に上手く立ち回れるだろうと想像していたのだ。そして彼らは、全てのことについて矛盾を抱え、物事の本性に対する全面的異議を聞くように人々を慣らしていったのだが、彼らの結論としては、〔そうした全面的な懷疑を経た上で、〕それでも人々が納得しない特定の論点については別々に議論してもらう方が安全なことだったのだ。それゆえ、このことを踏まえれば、おそらく君にしても、どうして会話において例のからかいの精神がこれほど広まり、様々な見解が「変だ」とか「突飛だ」というだけの理由で取り上げられるようになったのかも理解しやすくなることだろう。

さて、このユーモアを非難する人については放っておこう。僕としては、この懷疑的な種類の機知に対してそれほど心配していない。実のところ、人々は真剣なやり方で、つまり、様々な流儀の意見、様々な体系や図式を權威によって強制されることによって、働きかけられ、惑わされた末に、真理という概念ないし理解を完全に失ってしまうかもしれない。畏怖が人間の知性に及ぼす影響がどのようなものかは、僕にも簡単に理解できる。人々が恐怖に駆られて知性を失うということとならすぐ思い当たるが、人々が笑いすぎて知性を失うということが僕にはわからない。人々が愉快的やり方で自分の社会愛について語ったり、共通の感覚から推論したりするということについて、僕は疑うことができない。僕が関心を向けている主義をまともな作法の機知が害するということはあり得ない。また、哲学的な思弁も、礼節をもって制御していれば、決して僕たちを非社交的にしたり非文明的にしたりはしない。粗暴さや野蛮さがこの方角から襲来するという予想は僕にはできない。そして、僕が観察した限りでわかっているのは、徳は異議を唱えられたところで、裏切りの被害者のような目には遭わないということだ。
 [55] 僕が恐れているのは、徳を試みに遭わせ、自分を防御させようとする知的な論敵ではなく、配慮と可愛がり過ぎたために、徳に〔添い寝をして〕覆い被

さり、〔窒息させて〕殺してしまう優しい子守りの方なのだ⁽¹⁵⁾。

僕の知っているある建築物について話すと、職人たちはその建築物が傾いていると考えたらしく、余計な世話を焼くことにしたのだが、その支えを作ろうとして失敗し、結局その建物は反対側に傾いて倒壊してしまったのだ。おそらく、道徳についてもこの種のことが起こったのだろう。人々は誠実さや徳の自然な強みを示すだけでは満足しなかった。彼らはそうした強みを減らし、別の基礎を発展させた方が良く考えた。彼らは徳を金銭目当てのものとし、その報酬についてたつぷりと語ったのだが、そうすることで、人は報酬に値するような何かが徳の中にあるということをほとんど語れなくなっていった。[56] というのも、誠実な実践に向けてただ賄賂を受け取ったり脅かされたりするだけでは、本物の誠実さや価値についてほとんど何もわからないのだから。確かに、僕たちは丁度良いと考える取り引きは何でもするかもしれないし、意に添うことなら〔差し引きの〕余りが多いものを気に入るかもしれない。しかし、尊敬にも報いにも値しないものに意志次第で報酬を与えることに卓越性や知恵といったものはない。そして、もし徳がそれ自体で実際には尊敬に値しないものであるとしたら、取り引きのために徳についてくるものがあったとしても、僕はそこに尊敬すべきものを何一つ見いださない。

もし善行を愛することが、それ自体として善良で正しい傾向でないとしたら、僕には善良さや徳といったものがどう存在し得るのかわからない。もしそうした傾向が正しいものであるとしたら、物事自体の内在的な価値や値打ちをほとんど示さないまま、この傾向にただ報酬だけをあてがって徳に伴う不思議な恩恵を認識させようとすることは、この傾向を貶めることになるだろう。

[57] つい考えてしまうのだけれど、僕たちの清らかな宗教において最も英雄的な徳の一部がほとんど顧みられていないのには理由があって、それはつまり、他の義務については啓示の通りに無限の報酬の分け前に対する資格が摂理から与えられるが、この一部の徳はそうしてしまうと無私性の余地がなくなってしまうからだと思う。私的な友情や公衆と祖国に尽くす熱心さといったものは、一人の

キリスト教徒における純粹に自發的な徳だ。これらの徳は、キリスト教徒の慈しみに[・]おいては本質的な部分をなさない。キリスト教徒は、現在の生の事情にそれほど縛られておらず、また、より良いものに至る助けにならないのであれば、この世との関わりに入っていくように拘束されることもない。その交わりは天にあるのだ。キリスト教徒からすれば、この地上における余計な心配や気がかりの余地はなく、そうしたものは彼岸への道のりの障害になったり、自分の救いを果たしていく入念な仕事の手間を増やすものとなる。[58] たとえ愛國者や[・]殉[・]頭[・]の友の気高い役割が、来世において少しでも報酬に値するとしても、それはカーテンの向こう側に隠れていて、僕たちから上手く隠されているため、来るべきときに、僕たちはますます報酬に値する存在になれるのだ。

実際、ユダヤ教の体制においては、こうした徳の一つ一つに輝かしい手本があつて、それはある意味で名誉や僕たちの模倣に値するものとして奨励されていたようだ。あれほど悪い君主に描かれているサウルでさえ、自分の生まれた国へ抱いていた愛のために敬われ、称えられながら生きて死んでいったらしい⁽¹⁶⁾。そして、その息子と継承者の間にも目を見張るべき友愛があり、少なくともその片方には無私の友情の高貴な情景が伺える⁽¹⁷⁾。しかし、これらの英雄的な徳の持ち主が得たものはその徳への称賛という普通の報酬だけであり、その宗教は来世を説かず、現世的な賞罰のみを示し、書かれた法に敬意を払うものであったため、彼らは来世の報いを求めることもなかった。

すなわち、〔古代ギリシア・ローマの〕異教徒の場合と同じく、ユダヤ教徒は自分たちの哲学に身を任せ、徳という崇高な働きの中で教育され、命令によって押しつけられずとも、理性によってそうしたものに招かれていったのである。彼らの場合は報償も処罰も課されることがなかったため、無私的な働きが存続し、徳は自由な選択であり、行為の器の大きさも無傷のままだった。気高くあろうとする人にはその手段があつた。友人を愛し、祖国に役立つために自分の命を犠牲にした人も、公平な条件でそうすることができた⁽¹⁸⁾。そうした人にとっては、「[・]ドゥルケ[・]・[・]エト[・]・[・]デコールム[・]・[・]エスト⁽¹⁹⁾」が唯一の理由だった。つまり、それ

が「麗しくて気品ある」ことだからだ。それが善良で誠実なことだからだ。そこで、これが尤もな理由であり、共通の感覚にも適っているということを君に納得してもらえよう努力してみたい。というのも、もし僕が自分を不誠実だと思う人に怒りながら、他方で自分の誠実さについてまともな説明ができず、自分には悪人とは違う原理があると示せないとしたら、僕はそうやって怒る自分の方がずっと可笑しいと考えるべきだろう。

注

- (1) ホラティウスは贅沢と吝嗇の両極を戒める文脈でこの諺を引いている。ロンジヤナ・カンナはこのエピグラフを「人間的なものは自然状態（狼）の側にも飼育状態（犬）の側にもない」という意味で取っている。『センス・コムニス』が全面的な懐疑と無批判な盲信に対する代替案を提出していることを考慮するとこれは整合的な読みである。Ranjana Khanna. “Technologies of belongin: *Sensus communis*, *disidentification*.” *Communities of sense: rethinking aesthetics and politics*, edited by Beth Hinderliter and others, Duke University Press Books, p. 114 および『ホラティウス全集』、鈴木一郎訳、玉川大学出版、116-120頁を参照せよ。
- (2) 「マルコによる福音書」第4章9節。例え話については同章 11-12 節も参照せよ。
- (3) 「ヤヌス」(Janus) とは頭部の表と裏に顔を持ち、(建物や物事の) 扉を守る古代ローマの神である (‘Janus, n.’ 1, *OED*)。
- (4) 「試合場」(Lists) は「決闘や競争の場所ないし場面」と取った (“list, n.3” I.9.b, *OED*)。また、「世俗の腕力」(Secular Arm, ラテン語の *brachium seculare* に該当) とは、教会が違反者を罰する際にそれを助力する世俗権力のことである (‘secular, adj. and n.’ A.I.2.a, *OED*)。
- (5) 「陽気者アンドリュウ」(Merry-Andrew) は、パーソロミューの縁日 (Bartholomew Fair) の出し物に関係する名前であり、人形劇に登場する道化者の固有名詞と推測されている (“merry-andrew, n. and adj.” *Etymology, OED*)。
- (6) ユウェナリス『風刺詩』第1歌。『ローマ風刺詩集』、国原吉之助訳、岩波書店、2012年、77頁。
- (7) この箇所だけからはシャフツベリが具体的に念頭に置いている作品や会話を明らかにすることはできない。ただし、同時代のイタリアの劇作品に関して言えば、シャフツベリの蔵書の一冊であったエヴァリスト・ゲラルディ (Evaristo Gherardi, 1663-1700) の『イタリア劇集』(Le théâtre Italien, 1695 年) が一つの手がかりにはなるだろう。加えて、『特徴』の校訂者ローレンス・クラインは、『センス・コムニス』の語る「イタリアの道化」(Italian Buffoons) はイタリアの即興喜劇コメディ・デラルテ (commedia dell’arte) を指していると考えている。この解釈は、ゲラルディがコメディ・デラルテの役者であったという点から考えると十分成り立

ち得る。Evaristo Gherardi. *Le théâtre Italien*, Amsterdam, 1695; *The 3rd earl of Shaftesbury. Characteristics of men, manners, opinions, times*, edited by Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, 1999, p. 59.

- (8) 「悲劇役者の厚底靴」(Tragick Buskin) とは、古代ギリシア悲劇で使用された厚底靴(コトルノス)を指している(“Buskin, n.” 2.a, OED)。また、「やり口」(Gate)は「何かをしったり振る舞ったりする際のやり方、作法、方法」という意味で取った(“gate n.2”, III. 9. a, OED)。
- (9) この箇所はアリストテレスの『弁論術』第3巻18章に基づいており、この言葉はゴルギアスに帰せられている(堀尾耕一訳、『アリストテレス全集』、第18巻、岩波書店、2017年、320頁)。ちなみに、1711年の『特徴』では、この箇所のギリシア語と共にラテン語訳(“Seria Risu, Risum Seriis discutere”)が挙げられているが、この訳文の翻訳元は不明である。[Shaftesbury]. *Characteristicks*, 1711, p. 74; *De rhetorica seu arte dicendi libri tres*, edited by T. Goulston. London, 1619, p. 237; *Opera omnia quae extant*, edited by Guillelmo Du-Vallio, Paris, 1629, p. 606 を参照せよ。
- (10) 『特徴』第三巻の「第二随想」の中で、シャフツベリはマゴス僧のペルシア王位の篡奪とダレイオスたちによるマゴス体制の打倒についてヘロドトスの『歴史』第三巻を参照している(松平千秋訳、上巻、岩波文庫、373-392 頁)。直後に登場する「マゴボニア」とはマゴス体制の崩壊を祝って制定された祭りであり、「マゴス殺し」を意味する。また、テンプル騎士団に関する記述の典拠は不明である。
- (11) シャフツベリの参照している資料は不明である。
- (12) 『特徴』において、カトゥルスの詩の第87番という注が追加された。この番号づけは彼の所有していた Catullus, Tibullus, and Propertius. *Opera*, [edited by Arthur Annesley], Cambridge, 1702, p. 125 に確認できる。また、『特徴』の注ではセクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』第3巻24章も典拠に挙げられている(金山弥平、金山万里子訳、京都大学出版会、1998年、369頁)。
- (13) この点について、シャフツベリは『特徴』で追加した注の中で『リヴァイアサン』の第2部21章や第3部29章を典拠として挙げている。
- (14) アナカルシスは旅行者として知られるスキュティアの哲人であり、ディオゲネス・ラエルティオスの『哲学者列伝』の序論では、ギリシアの七賢人という際に挙がる名前の一つとされている(『ギリシア哲学者列伝』、加来彰俊訳、上巻、岩波書店、1995年、41-43 頁)。この箇所の記述はおそらく同書のアナカルシスの章とヘロドトス『歴史』第4巻 76-77 節を合わせたものだろう。『ギリシア哲学者列伝』、加来彰俊訳、上巻、94-95 頁、およびヘロドトス『歴史』、松平千秋訳、中巻、岩波書店、2012年、52-54 頁を参照せよ。
- (15) 「試み」(exercise) は「訓練のための苦難、試み」という意味で取った(“exercise, n.” 5.c, OED)。また、「覆い被さる」(over-lay) という動詞には、子供に寄り添って眠るときに覆い被さって窒息させてしまうという意味がある(“overline, v.” 2.a, OED)。
- (16) サウルの生き様への称賛は「サムエル記下」第1章23章を参照せよ。
- (17) サウルの息子ヨナタンと継承者ダビデの友情については「サムエル記上」第18章1

節および「サムエル記下」第1章26節を参照せよ。「少なくともその片方には」(at least on one side) という表現が彼らのどちらを指すのかは不明である。『特徴』の注には、同様の友情の例として、古代の神話上の人物や哲学者、偉人たちの名前が数多く挙げられている。

- (18) シャフツベリは「ローマ人への手紙」5章7節を挙げて、パウロも一般の自己犠牲の可能性を認めていたと指摘している。
- (19) ホラティウス『歌集』第3巻2歌（『ホラティウス全集』、鈴木一郎訳、389頁）。